

無の表現

大 原 莊 司

目 次

- 第1章 はじめに
- 第2章 Prolog による無の表現
- 第3章 まとめと展望
- 第4章 謝辞
- 第5章 文献

第1章 はじめに

われわれ日本人がそもそも何を規範として生きているのかということは、世界が注目する事柄である。戦後の五十年が新しい道德規範の模索の期間であったとしても、いまだに日本人の回光遍照の拠り所（自己反省の根拠・理想）が明らかにならないのはなぜか。

今日の日本の発展は、国民の勤勉性もさることながら、最大限に多くの国民がほとんど最大限に自由に活動できるシステムが実現していることにもあると思われるが、自分の発想や行為が概ね肯定的に受け取られる順境にあっては、無常は感じ得られず「回光遍照の退歩」を学する機会には巡り会えない。すなわち、真の主体性は確立されない。このことが国民をして、無宗教で宗教的情操に関して無頓着であることを誇るかのような風潮に向かわせているように思われる。

また仏教についての次の点に関する誤解もこの風潮を助長している。

- 1) 仏教の信は自己信（依頼、願い、祈り）ではなく、真の實在の自覚にある。信じこむことによって、極楽往生や自分の境涯の向上を願う信罪福心は、神仙思想や民間信仰の生き方である。また、精神統一や自然との一体化で病気を治すことが神秘主義的権威信仰によってブームになっているが、これらはむしろ自然科学や精神医学の領分であろう。
- 2) 仏教は自己の外に實在があるという対象化の立場をとらない。
身心そのものが尽十方界であるというのが仏教の立場である。
事物を対象化して成り立つ認識が實在であると考えるのが西洋思想であり、主客未分の現前が仏教である。
- 3) 仏教は事実主義（実相主義）である。
絶対的一の存在や人間の頭の中の思いは、仏教においては用のないものである。「真実

はありのままの事実」と受け取る。頭で考えたものは真実ではない。但し、ここで事実とは、いわゆる無情説法としての事実であり、概念化・情報化した事実ではない。このことを徧界不曾蔵（徧界カッテ蔵サズ）と道元禅師が正法眼蔵（現成公案巻）に説かれている。自分の都合で事実を解釈しようとする心のスキを打ち砕こうとするものである。

さて今日の国際化社会にあっては、極東に華ひらいた仏教的生活哲学の心髓に眼を向けることは是非必要である。己のよって立つ大地を世界に問わずして世界のリーダたることは許されない。

仏教は人間存在の縁起性（無実体性）という究極問題にその根底を置いている。我々は、自身をも意識し得る能力を与えられると同時に、「真のリアリティ」は何かという永遠の問いを暗に課せられている。自分で自分が本当に解るのは本来絶対者の品格であるにもかかわらず、自分で自分を見るという機能を与えられているところに人間の問題の発端がある。この問いに何らかの形で対峙しない限り、我々は終生実体無き「我」に投機し続ける「アブク」の人生を送ることになる。

「剣を落として舟ばたを刻む」のたとえば、縁起的相対的人間存在の無常と、「我」の立場（自分で自分を見る機能）を的確に表現している。これを人間常住の問題とするところに宗教的発想（発願）の立脚地があり、このことは洋の東西を問わぬものと信じたい。六祖大師の南嶽禅師に対する問い「^{ナニモノ} ^{インモライ}什麼物カ恁麼来」（何物が、どういうふうに来たのか）は、このような人間存在の問題を見すえられたものであろう。

今日の高度情報化社会の一つの様相として人工現実感（アーティフィシャル・リアリティ）が先端技術の一つとして注目されている。ヘッドマウントディスプレイを通じた高品位画像情報に対して、それがあたかも現実の空間であるかのように全身による即時的対応が可能になりつつある。そこでは、現実と仮想を区別する論理的根拠は希薄である。いや人工現実感に待つまでもなく、むしろ情報化自体にリアリティの問題が内在している。

ともあれ「^{ナニモノ} ^{インモライ}什麼物カ恁麼来」がこれほど直接的に緊迫感を持った時代はかつて無かったと思われる。

さて、真のリアリティの言語表現として、仏教では龍樹菩薩以来「無」や「空」という時空における否定的表現を用いてきた。これは、真のリアリティに対する人間の次元的コンプレックスを率直に表明されたものである。我々の知識・概念や行為や思索は、それ自身は普遍性を求めるものであり、2次元のキャンパスに3次元、4次元以上の世界を描きたいのが人間である。しかし、縁起の理法のもとにある我々には、自分の時系列的活動において有限のダイナミカルな変動次元をついには越え得ないのではないかという危機感がつきまとう。

図1は、粒子クラスターやニューラルネットの成長モデルの計算機シミュレーションを本学の大型汎用機で計算した結果である。

2次元下に描かれたこのパターンのカオス次元は1.7次元であり、成長モデルの因縁のため

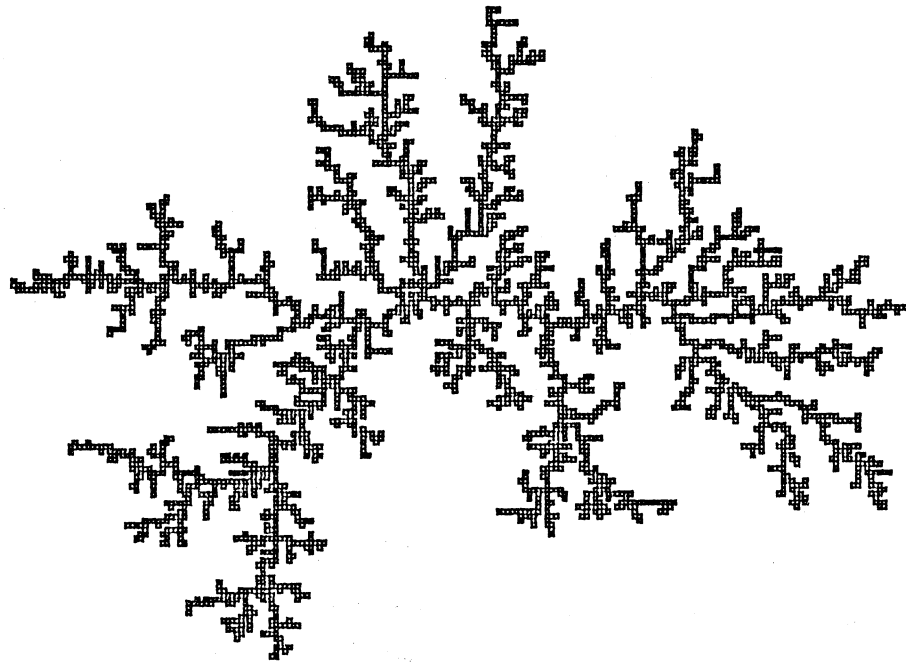


図1 拡散成長モデルの計算機シミュレーション

に低次元の世界に甘んじなければならない相を現している。

我々が自分と思い、人生と思い、世界と思っているものの相である。人間の思惟的分別を経てきたものは、たとえそれが宇宙を表現するものであろうとも、有限次元のフラクタルの域を得ないのではないか。

何故かくあるか。それは、業縁の脈絡に束縛される故である。

カオス的視座から見れば、「無」や「空」は、0次元あるいは無限次元のカオスを形成するといえようか。ちなみに曼陀羅はフラクタル図形であり有限次元のパターンである以上、現実の迷いの世界のモデルにすぎない。むしろ曼陀羅の描かれたより高次のキャンパスの空間が仏の世界といえよう。

以上のような観点から、大乘仏教における「無」の理解は人間における高度情報化社会の模索にとって本質的である。本報告では仏教に於ける「無」や「空」を、述語論理プログラミング言語である Prolog の表記法によって表現する試みを通して、仏教精神のエッセンスを明らかにし、西洋合理主義的立場から大乘仏教を理解する助けとなる道を模索する。

第2章 Prolog による無の表現

仏教經典や諸論には、「無」や「不」あるいは「空」といった強い否定的表現が随所に用いられている。例えば、般若心経には、色即是空、空即是色、不生不滅、無色無受想行識などという表現がみられる。これらは、単純に否定命題と受け取ると論理的矛盾をきたし理解困難となる。しかし、大乘仏教の中心命題を言語表現しようとすれば、かかる逆説的表現を取らざるを得ない一面もある。

仏教が自己を問題とし、かつ表現の主体が自分という業縁のもとにある以上、やむを得ないことである。この事は、絶対矛盾的自己同一（西田幾太郎）とか般若即非の論理（鈴木大拙）とか説明されてきたが、必ずしも理解が容易になったとはいえない。

日常的にもよく使われる仏教語である「無我」を、私欲をなくせという戒めと受け取ったり、我（アートマン）は存在しない、あるいは物事に実体（自性）は無いことの表明と受け取るだけでは、大乘仏教としては不十分となる。なぜなら、生死即涅槃、煩惱即菩提という大乘の究極は、そのような無私の日常的理解とは決定的に異質である。明らかに矛盾した二つの言葉を「即」で結ぶことの意味の中に、仏教における無の構造が託されていると考える。無我とは、無我という静的境涯を意味するものではなく、無即我すなわち無と我との業における緊張関係のなかに動的真実を表現せんとするものである。

もとより、仏の教えの根本は縁起にある。全ての存在には実体的自性や本質はなく因縁によって生起したというお悟りの表明である。この縁起の理法には、三つの要因すなわち、業と空と慈悲があり、これらがカオスの的に一体となって仏教の時空を形成していると考えられる。これは、有無の二見、是非の二見を破る仏教の必然である。また、この非線形的連関は、超越的力を前提とした階層的認識を否定し、「仏法もし正偏の局量より相伝せば、いかでか今日に到らん」（道元禪師）ことを意義づけている。

業縁のつながりの中に、「我」として居場所が与えられて有るという事は、慈悲と受け取らねばならない事実である。と同時に、因縁の場を与えられてこそその「我」である以上、それは実体のない「空」であるはずだが、さりとて絶ち難い業縁のもとに厳然とある。空や慈悲とともに、業を重んずる立場を大乘仏教はとってきたのではなかろうか。私がかくあるのはまず業縁によってある。それはもちろん前世の業などという遊びごとではなく、時空を越えた自己の問題としてある。業を抜きにして、無の現れとして我を立てるだけなら、「無」は前頭葉の遊び道具にすぎない。行為（業）的存在者である自己を空の知恵と慈悲の目で観る

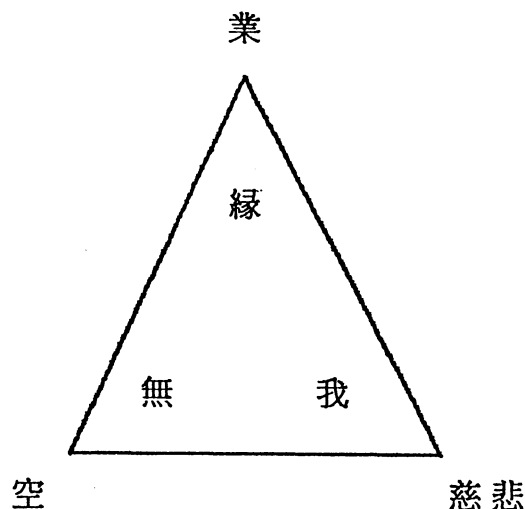


図2 業、空、慈悲のカオスの連関による仏教の理解

無の表現

ことに依って、因縁仮和合としての無常的絶望的現存在を救済せんとするのが仏教であろう。パターンの理解は必ずしも正しいとはいえないが、仏教の様相として図2のような構図を描きたい。

業を重んずる仏教の立場には、仏教の徹底した事実主義が感得される。脚下照顧や青原米価の古則にこのことが託されている。理断的理解に停滞し自己の事実を蔑ろにすることを許さない強い姿勢が感ぜられる。仏教の時空には、業という重い時間成分を持つ要素によって、静的思惟を絶した、高次元のカオスが有り得るのであり、それが「無」でありまた「浄土」であるのではないか。

それでは、このような仏教の理解を踏まえた「無我」の論理的言語表現は可能だろうか。従来この部分は、「説示一物即不中」を引用されたり「絶対矛盾的自己同一」といった間接的表現によって済まされてきた感があるが、さらに言葉を尽くすことは可能ではなかろうか。ここではコンピュータ言語の世界で人工知能言語と呼ばれる Prolog の表記法に注目したい。これは人間の言葉をコンピュータに理解させる目的でつくられた言語であり、知識を述語論理的に整理しデータベース化するのに適している。また、西洋合理主義が作り上げたプログラミング言語という鏡を通して、仏教を写しだしてみるのは仏教の理解を純化することにも益すると考えられる。

さて、Prolog の表記の基本は、

述語 (引数 1, 引数 2) : 一前提条件. である。

(たとえば、人間 (ソクラテス) : — true. 事実表現では true は略す。) そこで、

色即是空は、空 (色). と表現できる。

Prolog において、知識は上のような「事実」と、次のような「規則」の記述によって構成される。

空 (X) : 一無自性 (X).

すなわち、X が空であるとは X に実体が無い (無自性) ということであると。では、色即是空、空即是色はどう表現できるであろうか。これにはさらに、二つの意味がこめられている。一つは、空の具現が色であるということ。丁度一般相対論において、時空は重力場でありかつ物質の一種であるといえるのと類似している。しかしそれだけでは、業が不在であり空が有となって空でなくなる。人間という業縁 (場) において、空であるという観念あるいは認識もまた空であるという円環的事態も含まれねばならない (三角形も円もトポロジーでは同じ)。日常言語表現は時間軸に対して線形であり、上記のようなフィードバック的事態を表現することはできない。Prolog による、次の再帰表現ではそれが可能となる。

空 (X, Y) : 一無自性 (X, Y).

空 (X, Y) : 一無自性 (X, Z), (, は論理積を表す)

空 (Z, Y).

ここで、空 (X, Y) は「Xにおいて、Yは空である。」という述語関係を表している。Xは人間のような業を担う主体であり、Yは慈悲の具現としての果、すなわち色（形ある物事）などである。すなわち空 (X, Y) は、空と業と慈悲の一体的述語関係を表すものである。

「X is 私 and Y is 色」とすると、「私に於て色が空であるとは、私に於て色が無自性（実体や本質の無いもの）であることである」ことを意味している。また、二段目は、「私に於て色が空であるならば、自覚としてのZに於て色が空であるようなZも、私においては無自性である。」となる。これは、自分の存在条件のうちに自分自身を含むという再帰構造になっている。この再帰表現によって、自心における空への停滞（空見、虚無感）をも動的に否定する空の性格を論理的に表現するものである。

そしてこの述語論理的表現で大切なことは、引数であるXやYが無くては空も成り立たないということである。それによって、「空即是色」が表現されている。色が空であるばかりでなく、色でなければ空でないのだ。

さて空の具体的働きが無であると考えるが、この Prolog による再帰表現によって、無の論理的表現も可能となる。例えば、「無我」は次のように表現できる。

無我 (X, Y) : 一因縁生 (X, Y).

無我 (X, Y) : 一因縁生 (Y, Z),

無我 (Z, Y).

XにおいてYが無我であるのは、XにおいてYが因縁生（因縁で生じた仮のもので実有でない）である場合である。

さらに、Yが無我であるような自覚的Zをも因縁生とするようなXである時、Xにおいて無我であるといえる。XやYという有的引数が無我の条件であるという大乘的構造が見いだされる。我のままで無なのだという事実には仏教における無の無限的働きがある。いわゆるビッグバン以前の無とは、その体は同じかもしれないが相や用は異なるのである。

この事情は、嚴葉尊者の「一物不将来の時如何（煩惱がすっかりなくなりましたが如何なものでしょう）」という問いに対する、「放下着（捨ててしまえ）」という趙州禅師のお答えの趣であり、逆から言えば香樹院講師の「名聞、利養、勝他の心一つでも欠けたら弥陀の本願はいらん。」ということになる。

無が尽十方界（全宇宙）の真実の無であるならば、われわれの静的認知の対象となる特別な状態を指し示すものであるはずはなく日常的言語表現は不可能であろう。従って、「狗子に還って仏性有りやまた無しや」の答えは、無でもあり有でもある。

業においては、無は自己否定（無我）として働き、慈悲においては無の具現（我）として働く。空における否定と慈悲における肯定の矛盾は、無の知恵において打ち碎かれている。

Prolog のプログラムとしては、例えば？—無我（私、自己）の質問に対してユニフィケーションに成功した正しい返答が返されるためには、事実の記述で、因縁生（私、我）、因縁生

無の表現

(我、自己)．などが登録されていなければならない。

さていわゆる「機の深信」も同様の再帰表現によって明瞭になる。

機の深信 (X, Y) : 一懺悔 (X, Y)．

機の深信 (X, Y) : 一懺悔 (X, Z)．

機の深信 (Z, Y)．

業の主体Xにおける機の深信とは、我が機Yの懺悔であり、しかも機の深信のいかなる覚知Zをも懺悔をもってうけとる無限的自覚にある。親鸞における三願転入もまた、このような再帰的・カオス的無の構造のなかに理解されるべきものであろう。

次に、不生不滅などよく用いられる「不」の表現について考えよう。

不は論理的には、単なる否定を表す助詞であるが、仏教においては縁起してきたものに対する空の知恵を表す表現となる。

不は、不可得（自分の物として認知できないこと）すなわち我相がないことを意味すると考えられる。われわれの生は、縁起によって生じたのであって我相はない。生でありながら不生である。

不生 (X, Y) : 一不可得 (X, Y)．

不生 (X, Y) : 一不可得 (X, Z)．

不生 (Z, Y)．

二段目の不生 (X, Y) は、不生への停滞（こだわり）をさらに否定する。山は山でありながら、山であるという我相がない。

さて、以上の様に大乘仏教の中心概念としての「無」を業と空と慈悲のカオス的連関のなかで空や無我や不生の Prolog による再帰表現に託して記述することを試みた。

しかし、無の記述を通して真のリアリティを求める事が覚知の所有を目指したものであったり、思索による線形表現の答があると考えたら、本論は不染汚（無所悟）の行とはならない。

第3章 まとめと展望

国際化社会のなかで、われわれ日本人が文化の固有性を何に求めるかということは、自身を明らかにする意味でも重要である。いうまでもなく、仏教は東洋精神形成において特別な意味をもってきたが、日本文化のよりどころの一つである仏教について、一般に極めて誤解が多いのは大変遺憾な事である。宗教的情緒においても、西洋合理主義と対等に接して行くためにはわれわれにとって仏教の中心命題を把握することは基本的である。世情では仏教ブームといわれるが、むしろ仏教について誤解を深めているとさえ思われる。

また知的分別の放棄という非アリストテレス的な大乘仏教の性格が、今日ではかえって自身の表現を不明瞭にしている。

そこで本報告では、業と空と慈悲の三体述語論理関係によって大乘仏教が形成されていると

考えて、仏教的真理を逆説的に表現する際に用いられる「無」の論理構造について考察した。その際、述語論理プログラミング言語である Prolog の記述法を採用することを試みた。

Prolog の再帰的記述法によって、「無」の持つ円環的無限定的内容の表現が可能である。再帰的記述は、いわばフラクタル構造（自己増殖系）の述語論理的表現と呼ぶ事が出来、いまの場合仏教という自己収束系を表現するものといえよう。

「「仏教の最も肝心なところ」は何もない」ということが仏教の最も肝心なところであるということが、達磨大師の「廓然無聖」の意味されるところであり、Prolog を用いて表現せんとする小論の主題である。

「無」の周辺は従来いわゆる論理的表現を避けられてきた部分であるが、プログラミング言語による記述が可能になることに依って、仏教の知識ベースの構築が可能になったものと考ええる。コンピュータを通じた仏教知識ベースへのアクセスによって、西洋合理精神と仏教との対話が個人に於いて行われるならば、その今日的意義は大きい。尤も重要なことは知識ベースそのものより、その過程で仏教の純化が行われることと、西洋合理主義との対話ができる共通の土俵となることである。

しかし、この無限的自覚の真の実現は Prolog をもってしてもついに不可得であろう。思惟を絶した不可得なあり方に真のリアリティ（如来）を求めるならばそれには修行の態度以外のアプローチはないだろう。

「基礎科学が伝統的宗教よりも存在に対する深い意味を見いだす。」と予言する科学者もあるが、たとえ指さすものが同じであってもアプローチの違いは本質的であると筆者は感ずる。しかし、仏教と特に宇宙論的アプローチとの対面は、近い将来避けて通れないイベントとなるだろう。その場合にも一つのコミュニケーションツールを提供するのが本報告の提案する仏教の記述法である。

第4章 謝 辞

本報告では、近畿大学理工総合研究所のコロキウムで発表した内容を発展させたものである。博物学的立場からいろいろご教示を頂いている近畿大学理工総合研究所海野和二郎先生に謝意を表します。情報科学のあり方について、日頃貴重な助言を頂いている本学情報処理教育センター長の村井友和先生に謝意を表します。また過去二十数年に亙り道元禅のご指導を頂いてきた呉神応院西村正俊老師に謝意を表します。

第5章 文 献

- | | |
|------|-----------------------|
| 大峰 顕 | “無の問題”，宗教研究，第66巻，1992 |
| 三枝充恵 | 中 論 1989年 第三文明社 |
| 久松真一 | 東洋的無 昭和44年 理想社 |

無 の 表 現

西谷啓治	宗教とは何か	昭和36年	創文社
南 直哉	“因果の見方”, 傘松, 第589号, 1992		
西有穆山	正法眼像啓迪	昭和40年	大法輪閣
中村 元	仏教語大辞典	昭和56年	東京書籍
酒井得元	光明蔵三昧講話	平成 4 年	大法輪閣
金岡秀友	般若心経秘鍵	1986年	太陽出版
内山興正	有時, 諸悪莫作	昭和59年	柏樹社
星野元豊	講解教行信証	昭和52年	法蔵館
高崎直承	従容録	昭和 9 年	鴻盟社
中村 孝	六祖壇経	昭和51年	筑摩書房
中村宗一	正法眼蔵用語辞典	昭和49年	誠信書房
石井修道	中国禪宗史話	1988年	禪文化研究所
細川 巖	十住毘婆沙論	1992年	法蔵館
日本物理学会	現代の宇宙像	1991年	培風館
W. UNNO	“PARADOX AS BASIS OF SCIENCE”, Sci. & Teck., Kinki Univ., No. 2 1990.		
P. ディヴィス	宇宙はなぜあるのか	1989年	岩波書店
A. BUNDE & S. HAVLIN	“FRACTALS AND DISORDERED SYSTEM” 1991 SPRINGER — VERLAG		

